



Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas*

JORGE CASTILLO GUERRA**

RESUMEN

El presente artículo analiza el significado de las transformaciones en la identidad y fe de los migrantes preguntándose sobre el alcance que tiene la movilidad humana para la teología y qué cambios acontecen en la teología cuando aprehende tal fenómeno. La investigación responde a estas demandas a partir de un análisis del acercamiento intercultural y transaccional a la movilidad humana y de los procesos de transformación religiosa e identitaria. Así mismo, analiza cómo ambas transformaciones dan lugar a una transformación intercultural de la teología que se recoge bajo el nombre “teología de la migración”.

Palabras clave: *Migración, transformación identitaria, teología de la migración, interculturalidad, hermenéutica.*

* El presente trabajo ofrece los resultados de una investigación desarrollada en el marco del proyecto “Cristianismo mundial y migración” (2012-2015) de la cátedra Estudios Prácticos y Empíricos de las Ciencias de la Religión, Facultad de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión y del Instituto de Ciencias de la Misión de Nimega, ambos en la Universidad Radboud de Nimega, Países Bajos. Recibo: 24-01-13. Evaluación: 13-05-13. Aprobación: 08-07-13.

** Tesis de Doctorado sobre la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino, Universidad Radboud de Nimega; Diplomado en Teología, Escuela Superior de Teología de Coira, Suiza; estudios de Teología en las universidades de Tübinga, Alemania, y Nimega, Países Bajos. Profesor de Ciencias de la Misión y Ciencias de la Religión, Facultad de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión, Universidad Radboud, Nimega, e investigador del Instituto de Ciencias de la Misión de Nimega. Trabaja en el programa de investigación “Cristianismo mundial y migración”. Correo electrónico: j.castillo@ftr.ru.nl

THEOLOGY OF MIGRATION: HUMAN MOBILITY AND THEOLOGICAL TRANSFORMATIONS

Abstract

This work analyzes the meaning of transformations in both the identity and the faith of migrants and asks about the impact of human mobility on Theology and the changes undergone by Theology when it grasps such phenomenon. This research is intended to provide an answer to these demands on the basis of an analysis of an intercultural and transnational approach to human mobility, as well as of the processes of both religion-and-identity-related transformations. Likewise, it analyzes how both transformations give rise to an intercultural transformation of Theology, which has been named "Theology of Migration."

Key words: Migration, identity-related transformation, Theology of Migration, intercultural affairs, hermeneutics.

TEOLOGIA DA MIGRAÇÃO: MOBILIDADE HUMANA E TRANSFORMAÇÕES TEOLÓGICAS

Resumo

O presente artigo analisa o significado das transformações na identidade e fé dos migrantes perguntando-se sobre o alcance que tem a mobilidade humana para a teologia e que mudanças acontecem na teologia quando apreende tal fenômeno. A investigação responde a estas demandas a partir de uma análise da aproximação intercultural e transacional à mobilidade humana e dos processos de transformação religiosa e identitária. Assim mesmo, analisa como ambas as transformações dão origem a uma transformação intercultural da teologia que se recolhe sob o nome "teologia da migração".

Palavras-chave: Migração, transformação identitária, teologia da migração, interculturalidade, hermenêutica.

INTRODUCCIÓN

La movilidad humana es un hecho que entrelaza diferentes realidades, tanto esas que la motivan como las que los inmigrantes encuentran en las sociedades de destino. Su significado es polivalente: unos comprenden dicha movilidad como un recurso para solucionar problemas en los países de origen, mientras que en los países receptores es percibida por otros como el ingreso de masas, que constituye una nueva carga social, que estremece las relaciones culturales y que trastorna el panorama religioso.

Esa polivalencia se hace más evidente si consideramos que en los países de origen la emigración significa una pérdida de jóvenes, con sus capacidades productivas y creativas —el llamado *brain drain*—, mientras que en los países de destino puede significar un fortalecimiento del mercado laboral o un nuevo capital cultural o científico en cuya educación no han tenido que invertir. En América Latina, la emigración juvenil afecta gravemente a los pueblos indígenas y a todas las comunidades sin una oferta laboral para sus nuevas generaciones.¹

La movilidad humana que aquí enfocamos como migración es un hecho que también articula diferentes campos de estudio, sobre todo aquellos que se ocupan del fenómeno de la globalización desde el punto de vista económico, social, cultural, demográfico, jurídico o religioso, entre otros. La necesaria aproximación interdisciplinaria al fenómeno de la movilidad humana ha dado lugar a los llamados estudios de la migración (*migration studies*) e incluso estimula transformaciones al nivel interno de las ramas científicas, cuando se introducen opciones epistemológicas y se cuestionan los límites monoculturales de sus axiomas, métodos o contenidos.²

¹ Véase Articulación Ecueménica Latinoamérica de Pastoral Indígena, “Movilidad/Migración: Desafío y esperanza para los pueblos indígenas. VI Encuentro Latinoamericano de Teología Indígena. Memoria del Encuentro. 4/12/09”, *Mutirão para a Amazônia*, <http://www.mutiraoamazonia.org.br/pub/publicacoes/81765bf0dd21e9fa92d13dfb7be3febb.pdf> (consultado el 20 de mayo de 2012).

² Ver a Massó Guijarro, “Globalización, justicia y ciudadanía. Hacia una epistemología cosmopolita de la migración.”

En el presente artículo reflexionamos a partir de las ciencias teológicas y por ello nos preguntamos qué alcance tiene la movilidad humana para la teología y qué cambios acontecen en la teología cuando aprehende este fenómeno.

La movilidad humana constituye un amplio campo de estudio con numerosas vertientes y derroteros; debido al espacio limitado, no entramos en aclaraciones de conceptos o categorías tales como “desplazado”, “refugiado” o “globalización”. Responderemos a nuestras preguntas siguiendo cuatro líneas de investigación y reflexión. En la primera ofrecemos un acercamiento contextual al hecho de la movilidad humana, y destacaremos los procesos de transformación identitaria de los migrantes. En la segunda reflexionamos sobre el proceso migratorio como una transformación de fe. Y en la tercera y cuarta líneas de investigación analizaremos acercamientos teológicos a la fe y a la vida de los migrantes, así como sus consecuencias para una transformación intercultural de la teología.

TRANSFORMACIONES IDENTITARIAS

La Organización Internacional para las Migraciones, OIM, define migración como un “término genérico” de carácter descriptivo:

...se utiliza para describir un movimiento de personas en el que se observa la coacción, incluyendo la amenaza a la vida y su subsistencia, bien sea por causas naturales o humanas. (Por ejemplo, movimientos de refugiados y de desplazados internos, así como personas desplazadas por desastres naturales o ambientales, desastres nucleares o químicos, hambruna o proyectos de desarrollo).³

En su definición, la OIM condensa una serie de situaciones que originan o son originadas por los procesos de movilidad humana que tienen lugar dentro o fuera de los estados nacionales. En lo que atañe a las situaciones relacionadas con los orígenes de la migración, la OIM incluye a los “refugiados”, los “desplazados internos” y la “fuga de cerebros”, entre otros. En ellas encontramos breves descripciones que facilitan una noción preliminar sobre los contextos y experiencias que motivan u obligan al abandono del hábitat, tales como la falta

³ Organización Internacional para las Migraciones, “Los términos clave de migración”, *IOM-OIM*, <http://www.iom.int/cms/es/sites/iom/home/about-migration/key-migration-terms-1.html> (consultado el 25 de junio de 2013).

de oportunidades, los diferentes tipos de violencia, las catástrofes naturales o la persecución por motivos étnicos, religiosos o políticos.

En lo que respecta a las situaciones originadas por la migración, la OIM incluye en su lista la “migración irregular”, el “migrante calificado”, la “migración laboral”, la “naturalización”, la “xenofobia”, la “remesa” o la “ganancia de cerebros”, entre otras. Desde luego, esta lista es sumamente breve y presta poca atención a los aspectos favorables de la migración.

Grosso modo, la OIM distingue entre dos tipos de movimientos migratorios que define en relación con las fronteras entre los estados nacionales: “Emigración: Acto de salir de un Estado con el propósito de asentarse en otro.” “Inmigración: Proceso por el cual personas no nacionales ingresan a un país con el fin de establecerse en él.”⁴

Si seguimos la crítica de Portes y Borocz a las teorías vigentes sobre migración, podemos discurrir que la definición sobre la migración a partir de las fronteras internacionales –tal como advertimos en la OIM– no aporta suficientes criterios para el análisis del fenómeno, de acuerdo con la globalización, porque “lo considera como algo que sucede entre dos estados nacionales separados, y lo evalúa exclusivamente en términos de impacto doméstico”.⁵

Las aportaciones teóricas de Porte y Borocz son relevantes para comprender la migración de acuerdo con el fenómeno de la globalización y con las formas de comunicación y transporte que intensifica. Sin embargo, no se puede desdeñar el enfoque de la OIM sin más, pues las fronteras entre los estados nacionales constituyen una realidad dada: hacia afuera, para controlar los flujos migratorios y hacia adentro, para determinar su unidad de gestión y los derechos ciudadanos.

En la presente investigación comprendo la migración en una perspectiva transnacional, es decir, como experiencia que facilita interconexiones entre contextos, personas o grupos –con sus respectivas tradiciones y orientaciones culturales, religiosas, entre otras– en los países o sociedades de origen y destino.

⁴ Ibid.

⁵ Portes y Borocz, “Contemporary Immigration: Theoretical Perspectives on its Determinants and Modes of Incorporation”, 626 (traducción nuestra).

Este intercambio es regular y aparece unido a la experiencia de doble pertenencia de la propia vida cotidiana, que vincula el contexto de destino con el contexto de origen, y que Vertovec denomina “bifocalidad”.⁶

Las antropólogas Glick Schiller, Basch y Szanton Blanc vienen desempeñando un papel pionero para la fundamentación teórica de la relación entre transnacionalismo y la formación identitaria de migrantes. La experiencia transnacional –afirman– estimula nuevas formas de autocomprensión para personas involucradas en la movilidad humana, que ellas denominan “trasmigrantes” y definen como “aquellos inmigrantes cuyas vidas diarias dependen de múltiples y constantes interconexiones a través de fronteras internacionales y cuyas identidades públicas son configuradas por relaciones hacia más que un solo Estado-nación”.⁷

Para comprender la migración y las transformaciones identitarias del migrante en una perspectiva transnacional, propongo abordarla a partir de los procesos que la experiencia de movilidad humana desencadena, en especial, las experiencias de emigración, inmigración y migración, las cuales comprendemos a partir de los procesos de desfamiliarización, deterritorialización y transnacionalización.

El término *desfamiliarización* se presta para identificar y describir los procesos que involucran a emigrantes cuando se distancian físicamente de su hábitat y red de relaciones. El proceso de *deterritorialización* es uno de ellos, y se estrena cuando un migrante inicia su jornada migratoria, es decir, cuando se traslada a la sociedad o país de destino. La *transnacionalización* es otro proceso relacionado con la pérdida de familiaridad, cuando el migrante cruza una o más fronteras.⁸

Como experiencia de desfamiliarización, la movilidad humana implica para el emigrado emigrada el abandono de un “mundo” con reglas, automatismos, símbolos, valores, comportamientos y creencias propias de su *modus vivendi*.

⁶ Vertovec, “Migrant Transnationalism and Modes of Transformation”, 976 (traducción nuestra).

⁷ Glick Schiller, Basch, y Szanton Blanc, “From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration”, 48 (traducción nuestra).

⁸ Ver a Vertovec, *Transnationalism*.

Simultáneamente, la comunidad, amigos o familiares abandonados generan nuevas identidades, para el emigrado o emigrada, asociadas a la despedida, obligada o voluntaria, al coraje para emprender el proyecto migratorio, al viaje y futuro que le espera.

Para los que quedan atrás, el emigrante o la emigrante es quien se dirige a una tierra prometida (siguiendo los llamados factores de atracción, *pull factors*), donde se liberará de los problemas que asedian a su sociedad (los llamados factores de empuje, *push factors*) y como aquel que beneficiará a los suyos por medio de remesas. *Emigrante*, por tanto, es una primera transformación identitaria cargada de ambivalencias y de sentimientos entrecruzados, pues el proyecto de migración, por muy bienvenido que sea, supone una desfamiliarización de la cotidianeidad de esa persona, de su *ser* y su *estar* en el mundo.

Las sucesivas medidas jurídicas que restringen el libre acceso de extranjeros a los países de destino obligan a los emigrantes con bajos recursos económicos a tomar vías de acceso irregular. En consecuencia, los migrantes, en especial las mujeres y los menores de edad, son blanco de bandas de traficantes humanos y del crimen organizado o víctimas de la corrupción de funcionarios públicos. El discurso callejero sobre la movilidad humana proveniente de la frontera mexicana-estadounidense aporta diversos apelativos que nos acercan a la vulnerabilidad de la etapa de tránsito, entre otros:

- “Coyotaje”: servicios prestados por el coyote.
- “Patrón”: quien recibe a los migrantes en los Estados Unidos y los mantiene secuestrados hasta recibir el pago del transporte o “viaje”.
- “Bajadores” o “asaltapollos”: asaltantes de migrantes.
- “Perrera”: vagoneta en la que se transportan los inmigrantes clandestinos a la prisión.
- “Muertito”: migrante que perece durante el viaje por consecuencia de hipotermia, deshidratación, picaduras de animales venenosos, asesinato o maltrato físico, accidentes de tránsito, asfixia o ahogo.⁹

⁹ Este discurso de migración aparece en diferentes testimonios de migrantes y en los corridos que narran esas historias. Véase a Meneses, “Migra, coyotes, paisanos y muertitos: sobre la analiticidad y el sentido de ciertos factores de la migración clandestina en la frontera norte”, *El Bordo. Retos de Frontera* 7 (2001), Tijuana, Baja California, http://www.tij.uia.mx/elbordo/vol07/migra_coyotes1.html (consultado el 14 de abril de 2011).

En un estudio sobre la ruta migratoria Ecuador-México-Estados Unidos, la antropóloga Soledad Álvarez Velasco afirma que, entre 2000 y 2005, 10,4 millones de migrantes, regulares o irregulares, atravesaron el territorio mexicano. Con base en diversos informes, esta autora sostiene que 70% de ellos sufrió algún tipo de violencia por parte de “agentes migratorios, por los distintos tipos de policía, por el ejército, por la marina; por asaltantes, pandillas juveniles, narcotraficantes, redes de traficantes y/o tratantes de personas; o por los mismos habitantes fronterizos.”¹⁰

Para migrantes privados del derecho humano de libertad de tránsito, la etapa emigratoria significa vulnerabilidad, dependencia y un riesgo mortal, hechos que conforman la experiencia local del *apartheid* global.¹¹ Igualmente, su paso de la etapa de emigración a la etapa de inmigración se convierte en un verdadero éxodo, cuando se ven obligados a reiniciar su viaje después ser asaltados, apresados y repatriados. Todo ello incide en que la etapa de desplazamiento al lugar de destino pueda prolongarse durante años.¹²

Después de traspasar diferentes fronteras internacionales, de superar diversos desafíos geográficos o económicos, el migrante entra, finalmente, en la sociedad de destino. Él o ella recibe una nueva identidad: *inmigrante*. El discurso de dominación crea esta nueva identidad, que le reduce a la diferencia, es decir, le atribuye la condición de no pertenencia al territorio: viene de fuera, es un forastero, un extraño, un extranjero.

A la nueva identidad se le añaden otras, originadas en categorías económicas, sociopolíticas, étnicas, político-culturales, entre otras, “legal”, “ilegal”, “sin papeles”, “mano de obra barata”, “trabajador ilegal”, “negro”, “blanco”, “moreno”, “refugiado político”, “asilado”, “refugiado económico”, “no-occidental”, “no-integrado” o “peligroso” (para la seguridad, el bienestar social o para el consenso social alcanzado a lo largo de la historia nacional).¹³

¹⁰ Álvarez Velasco, “Transitando entre imágenes de guerra: la migración indocumentada en la ruta clandestina Ecuador-México-Estados Unidos”, 55.

¹¹ Consúltese la obra de Spener, *Clandestine Crossing: Migrants and Coyotes on the Texas-Mexico Border*. Ahí se analizan discursos sobre las estructuras de violencia que sustentan el llamado *global apartheid*.

¹² Ver el trabajo de la filósofa argentina Alcira B. Bonilla, “El mundo cotidiano de la vida y las ciudadanías interculturales”, 218-222.

¹³ Ver a Castillo Guerra, “Hacia una teología de la migración: perspectivas y propuestas”, 31.

El discurso dominante sobre migración crea nuevas atribuciones identitarias que predeterminan el tipo de relación entre inmigrantes y los diferentes estratos sociales; predeterminación que, según las investigaciones de Kim, incide tanto en la valoración integral de su persona en la nueva sociedad como en su autopercepción, mediante dudas que surgen en la propia autoestima (piénsese en las dinámicas de internalización y alienación en teorías sobre las construcción de la identidad).¹⁴

Las nuevas experiencias de exclusión social y las limitaciones en la interacción con otras personas inducen a los inmigrantes a descubrir que las “fronteras” van más allá de los límites del Estado, porque son confrontados con nuevos hitos y marcas que dividen y delimitan territorios culturales, sociales, étnicos, religiosos, económicos e ideológicos, que les separan del resto de la nueva sociedad.¹⁵

Por medio de la experiencia de exclusión, en las sociedades de destino, y del reto planteado por nuevas atribuciones identitarias, el itinerario del migrante entra en una tercera etapa, *la migración*. El o la *migrante* constata que su historia de migración no concluyó con el acceso a la sociedad de destino, sino que se prolonga con su lucha para atravesar nuevos muros, alcanzar el reconocimiento de sus derechos (la regularización) y acceder a nuevos espacios públicos. Esta lucha también tiene lugar a nivel interno, dada la experiencia de pérdida del contacto físico con “sus” conocidos y “su” tierra, que también compete a los ya indicados procesos de desfamiliarización y deterritorialización.

Para Celia Falicovtal, la pérdida suscita nostalgia e incluso duelo: “... la gente y los lugares queridos están físicamente ausentes, y al mismo tiempo, están agudamente presentes en la mente del inmigrante.”¹⁶ Este es un duelo propio del proceso migratorio, que se distingue de otros, pues no es el resultado de una despedida definitiva, ya que el retorno y el reencuentro conforman una esperanza latente.

¹⁴ Ver a Kim, “Intercultural Personhood: Globalization and a Way of Being”, 359-368.

¹⁵ Ver a Elizondo, “Transformation of Borders: Border Separation or New Identity”.

¹⁶ Falicov. “Migración, pérdida ambigua y rituales”.

Mediante esta nueva conciencia y lucha, el migrante o la migrante tiene una tercera transformación identitaria. *Migrante* es una identidad que se construye a partir de la nueva cotidianidad de quien vive como migrante. En esta tercera etapa, los migrantes ponen en marcha un proceso de *refamiliarización* con un nuevo “mundo” y aprenden a distinguir los códigos y automatismos empleados en la nueva sociedad. Dependiendo de las circunstancias, los migrantes ensayan nuevas posibilidades para incorporar dichos elementos, establecer nuevas relaciones sociales, e incluso adoptar el nuevo territorio como propio.¹⁷

Ahora bien, al proceso de refamiliarización compete, además, la experiencia de la orientación transnacional. Esta es una orientación dual (no dualista) y, en conformidad, desde la experiencia de nostalgia y duelo, los migrantes también despliegan un nuevo tipo de relación con las sociedades de origen. De esta manera, podemos comprender que el proceso de refamiliarización está profundamente vinculado a un proceso de nuevo arraigo o de “reterritorialización” transnacional que tiene lugar en dos espacios disímiles, uno físico y otro imaginado, anamnético y virtual.

MIGRACIÓN COMO EXPERIENCIA DE TRANSFORMACIÓN DE LA FE

En las reflexiones anteriores destacamos que los procesos de emigración, inmigración y migración transforman la identidad personal de los sujetos migrantes en el curso de procesos marcados por ambigüedades, de acuerdo con el desafío plantado por situaciones de vulnerabilidad, riesgos e incertidumbre y en conformidad con los pequeños y grandes logros del proyecto de migratorio. Para muchos migrantes latinoamericanos, la migración es una prueba de fe, a la vez que encuentran en ella un soporte para salvar los obstáculos que se anteponen al proyecto de migración.

La movilidad humana supone, para muchos, un proceso de transformación de la fe, que se inicia en la etapa de emigración, durante la preparación del viaje y mediante nuevos ritos de despedida celebrados en forma espontánea

¹⁷ Ver a Glick Schiller y Çağlar, “Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant Incorporation and City Scale”.

en sus hogares y comunidades religiosas, tal como se desprende de los estudios de García, Odgers Ortiz y Ruiz.¹⁸

Por la invocación de la protección de Dios, los nuevos rituales ofrecen empoderamiento al emigrante. Igualmente, los rituales de despedida proporcionan un espacio simbólico que ayuda a la comunidad abandonada a sobrellevar la etapa de transición en su relación con el emigrante. En consecuencia, la comunidad asume la emigración con categorías simbólicas, y comprende al emigrante como aquél o aquélla que se marcha y busca la vida con la protección de Dios (“vaya con Dios”), con quien se mantienen unidos por medio de la fe y la esperanza. Y en el momento de partir, los migrantes invocan la protección de Dios, de un santo o de la Virgen María, toman consigo crucifijos, rosarios, imágenes, pequeñas biblias o libros de oraciones.

Los rituales de emigración y nuevas experiencias acumuladas durante la jornada de migración conducen a una relectura de la fe, de las tradiciones bíblicas y de la propia imagen de Dios. En efecto, los migrantes interpretan su fe como puente que les permite sentir el apoyo de Dios y la cercanía física de su familia y comunidad. Apoyados en ella encuentran sentido para su historia de migración, que hace eco de los relatos bíblicos del éxodo, del destierro a Babilonia, de la huída de la sagrada familia a Egipto, del viacrucis jesuánico —con sus caídas y levantadas—, o de la llegada del pueblo de Israel a la tierra prometida.

Al cruzar la frontera del país de destino y salvar los últimos obstáculos de una vigilancia cada vez más militarizada, los migrantes se sienten agradecidos porque Dios les escuchó, les tomó de la mano y llegaron con vida.¹⁹

La experiencia de migración suscita nuevas imágenes de Dios y los migrantes le sienten cerca de sí, como un Dios comigrante, un compañero de viaje; un Dios que se queda cerca y acampa entre ellos; un Dios sin fronteras, con quien se puede seguir hablando en el propio idioma, quien no pregunta por el pasaporte y trata a todos como ciudadanos.

¹⁸ Ver a García, “Dimensiones simbólicas de la inmigración indocumentada: rituales de paso de ‘nortefios’ y ‘nortefías’ nahuas del sur de México hacia Estados Unidos”; Odgers Ortiz y Ruiz (eds.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*.

¹⁹ Campese, “¿Cuántos más? The Crucified Peoples at the U.S.-Mexico Border”, 271-298.

Surgen, además, nuevas imágenes de Jesucristo, a quien redescubren desde su propia experiencia como “Cristo migrante”. Los migrantes centroamericanos, por ejemplo, han transformado su fe en el Cristo Negro de Esquipulas (Guatemala) por la fe en el “Cristo mojado”, con quien se identifican los más pobres, sin derecho a visa, los que tienen que mojarse al atravesar las aguas que demarcan las fronteras entre Guatemala y México, y entre este país y los Estados Unidos.

Aparecen también transformaciones de la tradición mariana, como podemos advertir en las letanías del denominado “rosario del migrante”: “Señora de todas las razas, Señora de todos los idiomas”, “Señora de los migrantes, Madre de los caminantes y peregrinos, Madre de los discriminados, Madre de los perseguidos, Madre de los refugiados y deportados, Madre de los extranjeros, Madre de los indígenas...”

El carácter comunitario de la experiencia de fe se manifiesta durante la ruta migratoria cuando se establecen vínculos solidarios con otros que han salido “a buscar la vida”, o mediante encuentros interpersonales en casas de migrantes fundadas por misioneros a lo largo de las fronteras. Al llegar al país de destino se integran a una parroquia o comunidad religiosa.

También aquí emerge una nueva imagen de fe porque la Iglesia o comunidad religiosa latinoamericana ocupa un nuevo lugar en la vida del migrante, más cerca, más familiar, más casera. En la comunidad eclesial encuentran redes de apoyo formal para solucionar sus dificultades y para dar sentido a su condición y nueva identidad como migrante.²⁰ La Iglesia llega a convertirse en una especie de familia y dentro de ella descubren el profundo arraigo de su fe con la cultura, la lengua, las emociones, las tradiciones y los ritos del país o región de origen. La Iglesia no es tan solo comunidad de fe sino oasis sociocultural, donde muchos encuentran un manantial que les ofrece tranquilidad y momentos para deleitarse con tradiciones y orientaciones afines a las que conocen en sus sociedades de origen.

Lamentablemente, tal como muestra una investigación empírica entre cincuenta comunidades de migrantes católicas en los Países Bajos, las co-

²⁰ Ver a Odgers Ortiz, “Migración y religión: la resocialización del migrante a través de la comunidad de la Iglesia”; Castillo Guerra, “Diaconía de la cultura y la relación: contribuciones de migrantes para una transformación intercultural de las sociedades de acogida”.

comunidades cristianas de migrantes no encuentran fácilmente un acompañamiento pastoral, diaconal o espiritual capaz de valorar sus nuevas experiencias de fe.²¹ En parte, porque los agentes de pastoral no han sido preparados teológica y pastoralmente para acompañar comunidades de fe de grupos migrantes.

Tal y como se desprende de nuestra investigación *Eengebedshuisvooralle volken* (una casa de oración para todos los pueblos), la religión popular (preferencia por expresiones comunitarias de fe, una estética menos abstracta o la preocupación por los difuntos, entre otros), las tensiones en matrimonios con orígenes mixtos, la feminización de la migración, el racismo, el estrés provocado por la constante amenaza de ser repatriados, el dolor de vivir separados de seres queridos o la construcción de comunidades cristianas en barrios multiculturales, constituyen desafíos pastorales no atendidos debido a la ausencia de conocimientos pastorales y teológicos.

Por ejemplo, la Conferencia Episcopal Española constata la necesidad de formar agentes de pastoral migratoria para atender las necesidades específicas de esta población y recuperar el “espíritu que, desde la experiencia y la trayectoria ya vivida, nos propone la Iglesia para esta acción.”²²

Indudablemente, hay comunidades cristianas que han encontrado respuestas a tales desafíos. Hay trabajadores pastorales y comunidades de migrantes que han desarrollado con gran creatividad sus propios planes pastorales, modelos hermenéuticos, diaconales, catequéticos o litúrgicos.

En el caso de los Países Bajos, desde donde escribimos, podemos observar que las homilias siguen un patrón transnacional, que ofrece a los migrantes orientaciones cristianas para comprender las realidades de los países de origen y de destino. No obstante, poco se comparten esas experiencias y nuevos modelos pastorales, ya sea por falta de sistematización teológica o por la ausencia de medios para divulgarlos.

Se trata, por tanto, de una carencia que amerita una reflexión teológica que tenga la fe y experiencia de vida de los migrantes como preocupación

²¹ Ver a Castillo Guerra, Wijsen, y Steggerda (eds.), *Een Gebedshuis Voor alle Volken: Kerkopbouw en Kadervorming in Rooms-katholieke Allochtonengemeenschappen*, 142-183.

²² Conferencia Episcopal Española. *La Iglesia en España y los inmigrantes*, No. 6.

central. En el siguiente apartado ofrecemos una introducción a diferentes intentos para responder a esta escasez.

REFLEXIÓN TEOLÓGICA EN CLAVE DE MIGRACIÓN

En la década de los años 90 del siglo pasado surgieron las primeras intuiciones y ensayos dirigidos a una reflexión teológica de la migración con diversos enfoques. En una investigación comparativa, la misionóloga húngara Dorottya Nagy propone una primera distinción y clasificación de teologías dedicadas al tema de la movilidad humana.²³ A continuación, con el fin de aclarar los rasgos propios de una nascente teología de la migración, distingo –con Nagy– un enfoque denominado “teología de la hospitalidad”.²⁴

Una teología para extranjeros y huéspedes

La creciente necesidad de fomentar actitudes hospitalarias en sociedades de destino ha puesto en marcha un discurso teológico en torno de la hospitalidad.²⁵ Esta teología se distingue entre los nuevos aprovechamientos teológicos de la migración porque recobra la imagen bíblica del extranjero. Centra su objeto de estudio en las prácticas de acogida en la sociedad de destino y defiende la tradición cristiana que valora al extranjero como un acercamiento especial de Dios a la humanidad, tal como se recoge en muchos pasajes de las Sagradas Escrituras, entre ellos, Gn 18,1-8; 19,1-3 y Mt 25,35.41.43.

Un aspecto positivo de este acercamiento radica en sus esfuerzos para sensibilizar la sociedad, propagar actitudes y prácticas de solidaridad con los migrantes y desarrollar una espiritualidad de la hospitalidad, de lo inclusivo y de la comunión. Reflexiones teológicas sobre la hospitalidad cristiana, como la de Bedford-Strohm, son valiosas y necesarias porque aportan ricos criterios teológicos y éticos para el reconocimiento de los derechos humanos de los

²³ Ver a Nagy, *Migration and Theology: The Case of Chinese Christian Communities in Hungary and Romania in the Globalization Context*.

²⁴ *Ibid.*, 237-242.

²⁵ Ver a Pohl, *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*; *Idem*, “Hospitality a Practice and Way of Life”, 34-43; Ward, “Hospitality and Justice Toward ‘Strangers’: A Theological Reflection”; Newlands y Smith, *Hospitable God. The Transformative Dream*.

migrantes y para mantener presentes la acogida y solidaridad cristianas en las sociedades de destino.²⁶

Un límite en este tipo de acercamiento teológico es constatable en el papel pasivo del migrante o extranjero, reducido al rol de “huésped” a expensas del “anfitrión”. Esta teología considera al migrante como un *inmigrante*, como un recién llegado y necesitado del permanente amparo del anfitrión. La teología de la hospitalidad no reflexiona sobre la superación de esta relación asimétrica de poder, porque no cuestiona cuándo el inmigrante o la inmigrante deja de ser huésped; y tampoco propone qué debe hacer el huésped para acceder a su propio hogar material, emocional y simbólico en la nueva sociedad.²⁷

Un resultado de este tipo de acercamiento reside en la preservación de la imagen del migrante o extranjero como necesitado, no le ofrece perspectivas de reterritorialización ni valora sus dones y contribuciones a la nueva sociedad. Esta teología también formula un discurso teológico *para* los migrantes, pues no recrea contenidos teológicos presentes en su fe y su vida.

En cambio, tiende a caer en la lógica de aplicación, que reduce al migrante a la mera condición de consumidor. No valora suficientemente su fe como la invitación para una nueva reflexión teológica que surge a partir de la interlocución de un discurso teológico local propio de la sociedad de destino y –por ejemplo– la cristología implícita en la confesión de fe “Cristo migrante” o “Cristo mojado” a la que ya hemos hecho referencia.

Nótese además que, en discursos teológicos sobre la hospitalidad cristiana, se aborda al extranjero como un tema más de la teología. Newlands y Smith, en su obra *Hospitable God*²⁸, aseveran que en una “cultura de hospitalidad” hay que escuchar y aprender del extranjero, mas no discurren cómo la teología puede convertirse en oyente de esas voces.

Del mismo modo, en su amplia investigación, Pohl advierte sobre el peligro de la asimetría de poder en la relación huésped-anfitrión, pero no profundiza

²⁶ Bedford-Strohm. “Responding to the Challenges of Migration and Flight from a Perspective of Theological Ethics”.

²⁷ Ver a Newlands y Smith, *Hospitable God*.

²⁸ *Ibid.*, 92.

en ella ni valora la importancia del huésped para una teología intercultural²⁹, es decir, un quehacer teológico que salve las limitaciones de una aproximación que excluye la experiencia de fe, esperanza y amor del huésped y su realidad cotidiana.³⁰

Vale recordar aquí los criterios postulados por Juan Luis Segundo en torno de la teoría del círculo hermenéutico: una teología que responde al presente sin dejarse afectar por las preguntas del presente no favorece, entonces, la conformación de un círculo hermenéutico.³¹

En el caso de la teología de la hospitalidad no se trata de que solo asuma el tema de la migración y reflexione sobre esa situación desde las fuentes de la revelación. Esta teología tendrá que desarrollar sus reflexiones sobre los destinatarios de la hospitalidad a partir de su valoración como signos de los tiempos, como lugares teológicos de la revelación actual de Dios y desarrollar las implicaciones de tal valoración para su epistemología.³²

No obstante, hay otro gran desafío que la migración plantea a la teología, que proviene de la fe, la identidad y la cotidianidad de los migrantes. Éstas plantean un nuevo reto a la teología en contextos caracterizados por intercambios transnacionales. Pero ¿dónde radica esta novedad? Proviene de las limitaciones en las teologías existentes para aprehender el contexto de los migrantes y valorar teológicamente su fe y su vida.

Una aproximación teológica a ambos temas (la migración y la fe y la vida de los migrantes), a partir de discursos teológicos elaborados para contextos en las regiones de origen de los migrantes, no asume las nuevas prácticas y experiencias de vida y fe que ellos y ellas acumulan a lo largo de su jornada migra-

²⁹ Ver a Pohl, *Making Room*.

³⁰ A mediados del primer decenio del presente siglo se incrementa un discurso crítico sobre la hospitalidad cristiana. Ver a Becker Sweeden, "Christian Hospitality in Light of the Twenty-first Century Migration".

³¹ Segundo, *Liberación de la teología*, 13.

³² Ver a Mt 16,1-4; la constitución pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*; Benedicto XIV, "Migraciones: signo de los tiempos. Mensaje Jornada Mundial del Emigrante y el Refugiado 2006. Ciudad del Vaticano, 18 de octubre de 2005", *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20051018_world-migrants-day_sp.html (consultado el 24 de junio de 2013).

toria y que en la presente investigación hemos abordado bajo las dinámicas de emigración, inmigración y migración.

De igual forma, una aproximación a partir de teologías desarrolladas para el contexto del país de destino tampoco dispone de los instrumentos necesarios para analizar estas transformaciones identitarias, ni está al corriente de las nuevas experiencias de refamiliarización y reterritorialización de los migrantes. Sin embargo, tales perspectivas no pueden descartarse sin más. Esto, porque si ambas teologías asumen el tema de la movilidad humana podrán ofrecer valiosas perspectivas desde la experiencia de emigración e inmigración. No obstante, mantendrán separados contextos y experiencias que los propios migrantes articulan mediante su orientación transnacional.

Esto significa que ambos enfoques tendrán que mantenerse en guardia para no limitar el amplio espectro del significado de la migración para la reflexión teológica. Urge, por tanto, un nuevo discurso capaz de reflexionar teológicamente el ser y estar de los migrantes en su contexto profundo, es decir, “la propia naturaleza de ser un inmigrante o refugiado”, como precisa Phan.³³ En palabras del teólogo de origen vietnamita:

...esta ontología existencial del inmigrante implica una epistemología y hermenéutica distinta, una vía particular para percibir e interpretar la realidad, es decir, uno mismo, otros (en particular, los otros dominantes y los otros grupos de inmigrantes), el cosmos y finalmente Dios.³⁴

La fe y la situación específica de los migrantes, con sus transformaciones identitarias y su doble orientación transnacional, ameritan por tanto una nueva reflexión teológica que haga de ellos su punto de partida y les valore como un signo específico para descubrir los acercamientos actuales de Dios a la humanidad. Una teología capaz de discernir la presencia de Dios en la migración, los procesos que la originan y que ella pone en marcha, tal como exhorta la instrucción *Erga migrantes caritas Christi*:

El paso de sociedades monoculturales a sociedades multiculturales puede revelarse como un signo de la viva presencia de Dios en la historia y en la co-

³³ Phan, “The Experience of Migration in the United States as a Source of Intercultural Theology”, 148 (traducción nuestra).

³⁴ *Ibid.*, 148 (traducción nuestra).

munidad de los hombres, porque presenta una oportunidad providencial para realizar el plan de Dios de una comunión universal.³⁵

La teología de la migración se está gestando a través de su valoración de la fe-vida de los migrantes como un *tópos* para su propia articulación; fe-vida, caracterizada por el papa Benedicto como un “binomio inseparable en el corazón de muchísimos emigrantes”, porque une la búsqueda de una mejor vida con “la profunda confianza de que Dios no abandona a sus criaturas, y este consuelo hace que sean más soportables las heridas del desarraigo y la separación, tal vez con la oculta esperanza de un futuro regreso a la tierra de origen.”³⁶

UNA TEOLOGÍA DESDE LA MIGRACIÓN

En la segunda mitad de la década de los 90 también aparecieron nuevas propuestas pastorales y académicas que advertían la necesidad de una reflexión teológica desde las dinámicas y sujetos envueltos en el fenómeno de la movilidad humana.³⁷ En particular, emergieron como intuiciones en círculos de agentes de pastoral que intentaban traducir la opción preferencial por los pobres, formuladas por el Celam (1968), como opción por y con los migrantes. Con estos intentos se proponía el empleo del llamado círculo hermenéutico desarrollado por la teología latinoamericana de la liberación, para obtener nuevas claves de interpretación del mensaje cristiano a partir de la *conditio humana* y de la fe del migrante.

³⁵ Pontificio Consejo para la Pastoral de Emigrantes e Itinerantes, “Instrucción *Erga migrantes caritas Christi* (La caridad de Cristo hacia los emigrantes). Ciudad del Vaticano, 2004”, *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_sp.html (consultado el 24 de junio de 2013).

³⁶ Benedicto XIV, “Migraciones: peregrinación de fe y esperanza. Mensaje para la Jornada Mundial del Emigrante y el Refugiado 2013. Ciudad del Vaticano, 12 de octubre de 2012”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20121012_world-migrants-day_sp.html (consultado el 24 de junio de 2013).

³⁷ Campese y Rigoni, “Hacer teología desde el migrante: diario de un camino”; Castillo Guerra, “Hacia una teología de la migración: perspectivas y propuestas”; Fornet-Betancourt, *Migration und Interkulturalität: Theologische und Philosophische Herausforderungen*; Groody, *An Immigrant Journey of Heart and Spirit*; Groody y Campese, *A Promised Land, A Perilous Journey*; Rigoni, “Hacia una teología de la migración”; Nagy *Migration and Theology*.

Si bien estos grupos –tanto en los EE.UU. como en Europa, y en zonas aledañas a las fronteras de los países centroamericanos– emplearon la teología de la liberación para apoyar analíticamente sus visiones y planes de pastorales, pronto advirtieron los riesgos de descontextualización.

La categoría latinoamericana de “pobre” no se ajusta al contexto de la actual experiencia de fe ni al tipo de liberación anhelado. Si bien la pobreza socioeconómica y la marginación social afectan la cotidianidad de muchos migrantes dentro y fuera de América Latina, éstas aparecen bajo otras modalidades, tales como el éxodo migratorio, o los guetos étnicos, lingüísticos o culturales donde emergen nuevos tipos de violencia que conducen a una opresión intracultural.

La pobreza se manifiesta por medio de tensiones con otros grupos en las llamadas sociedades multiculturales y provoca nuevos tipos de discriminación cultural, actitudes xenofóbicas o la constante generalización de imágenes negativas de los migrantes por los medios de comunicación social. Más aún, los problemas de los migrantes emergen en su doble preocupación, el propio bienestar y el de su familia o grupo, que a su vez son producto de su doble direccionalidad.

Con el último término expresamos la orientación transnacional de numerosos migrantes que simultáneamente se preocupan del lugar de origen y del lugar de destino. En nuestro caso, en los Países Bajos, los agentes de pastoral de migrantes hispano-hablantes constatan limitaciones en la teología de la liberación, dadas las profundas diferencias contextuales, entre otras.

Por medio de experiencias misioneras, en países como Chile, Brasil y Colombia, aprendieron a valorar las herramientas analíticas y metodológicas. Sin embargo a partir del acompañamiento de latinoamericanos, en ciudades como Ámsterdam o Rotterdam, advirtieron que las transformaciones identitarias, la orientación transnacional, las “pequeñas resurrecciones” y los efectos de la secularización exigían un nuevo quehacer teológico.

Por su parte, Gustavo Gutiérrez ha caracterizado este cometido a partir de una reflexión de la opción por los pobres. Desde el contexto estadounidense, Gutiérrez propone un rasgo distintivo para esta naciente teología:

Nosotros tenemos que luchar para vencer su sufrimiento al mismo tiempo que consideramos la vida en sus numerosas expresiones, por insignificantes o

pequeñas que sean. La *teología de la migración tiene que ser una herramienta de esperanza*.³⁸

A inicios del presente siglo, el trabajo articulado de agentes de pastoral y teólogos académicos comprometidos con comunidades de migrantes aporta sus primeros frutos. En consecuencia, aparecen los primeros trabajos presentados en congresos internacionales que discurren sobre la necesidad de una teología de la migración, proponen sus temas centrales y sus rasgos específicos.

En tales trabajos se reconoce que la naciente teología de la migración no es una teología inventada por los teólogos. En cambio, pretende constituirse como un momento reflexivo que secunda una experiencia teológica (teología implícita) que ya existe, tanto en la propia valoración creyente de la experiencia de migración que hacen los migrantes, como en el trabajo pionero de misioneros y agentes de pastoral migratoria.

La teología de la migración que se desarrolla en el contexto de grupos latinoamericanos guarda una relación estrecha con lo que se podría llamar una familia de “teologías de la migración” que aún se encuentra en la etapa germinal, con temas y metodologías que se están sugiriendo. Lo que aquí denomino “teología de la migración” es, pues, un proyecto basado en reflexiones teológicas sobre la migración desde alguna disciplina teológica, en nuestro caso, las ciencias de la misión.

El “proyecto” teología de la migración puede comprenderse como una colaboración espontánea entre teólogos que han planteado la necesidad de elaborar una teología contextual e intercultural desde la fe, vida e itinerario de comunidades de migrantes. Es una teología que se escribe en diferentes países, sin que cuente con una agenda común o un grupo de trabajo para coordinar las actividades de investigación o educación.

Un enfoque particular de esta fase fundacional lo encontramos en su orientación intercultural. En efecto, los primeros trabajos de la naciente teología de la migración ponen en claro que su proyecto teológico no es solo de orden temático. No se trata de incluir la migración en discursos de la teología trini-

³⁸ Gutiérrez, “Poverty, Migration, and the Option for the Poor”, 84 (traducción y cursivas nuestras).

taria, la teología de los sacramentos o en modelos de inculturación o diálogo intercultural o interreligioso ya existentes.

La migración es mucho más que un tema en la teología, porque repercute en la epistemología, en el método hermenéutico o en el tipo de racionalidad empleado en el discurso teológico. Además de ofrecer exploraciones sobre el amplio significado de la migración para la teología, en esta primera fase también se reflexiona sobre el significado de la contextualidad o globalización, el problema de la doble direccionalidad o doble referencia que involucra a los migrantes entre diversos contextos, físicos e imaginados, en forma simultánea.

Se trata, pues, de nuevas demandas para la teología que suponen una reconsideración, ampliación e incluso deconstrucción de su *modus operandi*. Y en lo que respecta a su sujeto y destinatarios, se propone que los migrantes y sus comunidades sean su principal interlocutor. Finalmente, por medio de esta interlocución, la naciente teología de la migración se capacita para acercarse a la experiencia de migración y al itinerario de fe y a los contextos de interacción social, para de esta manera entablar un diálogo con la sociedad de destino y contribuir a la transformación de la sociedad en una sociedad de convivencia intercultural.

TRANSFORMACIÓN INTERCULTURAL DE LA TEOLOGÍA

Después de una breve introducción en la naciente teología de la migración, queremos explicar cómo se transforma la teología desde la migración con base en dos ejemplos: uno que atañe al significado de “prójimo” y otro a la valoración de la comunión y diálogo.

Inspirada en el quehacer contextualizador de la teología de la liberación, la naciente teología de la migración asume la realidad de fe y de vida que involucra al migrante como criterio hermenéutico básico de su reflexión sobre los actuales acercamientos de Dios al mundo.³⁹ En conformidad, la teología de la migración escudriña el mundo de los migrantes y encuentra gran fe y profundos valores humanos que brotan de una experiencia cotidiana de lucha.

La teología de la migración se deja conmover por la situación de dolor y esperanza de los migrantes e introduce nuevas nociones en el discurso teológico

³⁹ Ver a Sobrino, *Jesucristo liberador. Una lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, 43.

para aprehender la orientación dual de los migrantes. De este modo, se acepta el reto de la desfamiliarización y la refamiliarización, de la deterritorialización y reterritorialización, de la orientación transnacional y de las identidades múltiples en los migrantes, y ofrece reflexiones teológicas para brindarles apoyo en su búsqueda de un balance entre los diferentes marcos referenciales que los migrantes *entrelazan*.

Para lograr este objetivo, la teología de la migración valora el paradigma intercultural a la vez que propone un nuevo tipo de relaciones humanas más simétricas, es decir, un tipo de relación que no tiene lugar al margen de las relaciones de poder.⁴⁰

Otredad y afinidad

Un fruto de la perspectiva intercultural en la teología de la migración lo encontramos en su relectura bíblica, que permite un análisis teológico, dinámico e incluyente de las relaciones humanas. Inspirado por ideas de Paulo Freire y Theo Sünndermeier (misionólogo protestante), introdujo una hermenéutica intercultural en las ciencias de la misión para reflexionar sobre el impacto del encuentro con el otro para la propia identidad y la percepción de la alteridad, e igualmente, para fomentar la convivencia intercultural. Más adelante, el exegeta alemán Werner Kahl denominó esta aproximación “exegesis contextual en una perspectiva ecuménica intercultural” que aspira promover la convivencia a nivel comunitario y mundial.⁴¹

Una lectura del Nuevo Testamento que aprovecha estas aproximaciones teóricas en la perspectiva de la migración, en especial, desde la búsqueda de espacios para la convivencia intercultural, tal como hoy día tiene lugar en comunidades cristianas, nos advierte, primero, que el “prójimo” bíblico

⁴⁰ Ver a Phan. “The Experience of Migration in the United States as a Source of Intercultural Theology”; Castillo Guerra, “Theology of Migration: Essay on Intercultural Methodology”. Para una introducción en la filosofía intercultural, véase a Estermann, “Hacia una filosofía del escuchar: perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea”; y a Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*.

⁴¹ Ver a Kahl, “Intercultural Hermeneutics – Contextual Exegesis: A Model for 21st Century Exegesis”, 431; Sünndermeier, *Den Fremden Verstehen. Eine Interkulturelle Hermeneutik*.

(Lc 10,29) ha sido reducido ontológicamente a la categoría estática del “otro” para destacar su propio valor, diferencia, autonomía, soberanía, infinitud o la alteridad que genera un “nosotros”.⁴²

Y segundo, la lectura intercultural de las experiencias de migrantes pone de manifiesto que teorías sobre el reconocimiento del “otro” y de su “otredad” sobrecargan la diferencia, de tal modo que el problema de la diversidad cultural se presenta como abismo insalvable o incluso como problema de inconmensurabilidad cultural. De la misma manera, se presenta la formación del “nosotros” como mera actitud ética unilateral que motiva para salvar el abismo.

No obstante, cuando se reflexiona sobre tal salto abismal no se considera la afinidad que le relaciona con el otro, afinidad que constituye un paso previo a la formación del “nosotros” y que sustenta las actitudes éticas de origen recíproco. Se trata de un paso en el que se manifiesta la afección (*empátheia*) que capacita para ver y que despierta el interés por el otro.⁴³

En otras palabras, el reconocimiento de la afinidad es un momento previo a la formación o experiencia del nosotros.⁴⁴ Gracias a esta perspectiva intercultural se rescata un significado dual del prójimo, en el sentido y función de la palabra *koine plesión* (πλησίον, derivado de πέλας), que significa paisano, vecino, amigo, quien está cerca. Por eso, afirmamos que el “otro” también es el “afín” y que otredad y afinidad son correlativos.

En suma, entendemos por afinidad la percepción humana que permite identificar rasgos comunes y que conduce al reconocimiento del otro también como el próximo o cercano. Es decir, la relación con el otro no se circunscribe a la explicitación de la distancia, la diferencia e individualidad, sino también al descubrimiento de la cercanía, la afinidad y comunalidad. El “prójimo” bíblico, en la perspectiva de la migración, es entonces ambas, otredad y afinidad, no solo una de ellas, es el otro y el afín, di-vergencia que le *distingue* de otros y con-vergencia que le *aproxima* a los afines.

⁴² Ver a Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 47, 121.

⁴³ Ver a Carroll, *Christians at the Border. Immigration, the Church, and the Bible*, 121ss.; Evans, “Luke’s Good Samaritan and the Chronicler’s Good Samaritan”.

⁴⁴ Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, 122.

Diálogo-comunión

La orientación intercultural también permite focalizar prácticas de proximidad que contribuyen a descubrir y a valorar los espacios *inter* que mediatizan encuentros: ahí donde se dan verdaderos encuentros fraternales, comunitarios o convivientes; ahí donde se comparten verdades; ahí donde desde prácticas cotidianas se van transformando en fronteras entre diferentes modos de ser y estar en el mundo.

La teología de la migración valora estas prácticas de proximidad debido a su interés por la construcción de sociedades de convivencia intercultural en los contextos donde la migración va generando sociedades de diversidad o pluralidad cultural, religiosa o étnica. Su objetivo es facilitar el diálogo-comunión mediante el reconocimiento de las otredades y afinidades en forma relacional. Se trata de un diálogo-comunión transformante, donde las identidades no son conmutadas o canjeadas sino sensibilizadas recíprocamente para formar una verdadera *koinonía*. Las prácticas de proximidad dan inicio a un proceso de transformación intercultural de la sociedad, de la Iglesia y de la propia reflexión teológica.

Ahora bien, la teología de la migración se transforma interculturalmente desde los migrantes por medio de su reflexión sobre una encarnación específica del Evangelio.⁴⁵ Quiere ofrecer, desde los migrantes, un universal concreto para promover las más ricas virtualidades de la historia, ese “más” de la realidad, tal como lo encontramos en la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría.⁴⁶

De manera especial, la naciente teología de la migración trabaja por esta meta cuando trasmite el mensaje cristiano *desde* y *entre* diferentes lugares (*topoi*) y relaciones culturales. De ahí que su hermenéutica sea dia-tópica, en el sentido de la hermenéutica de Panikkar, porque incentiva la praxis de transformación de contextos multiculturales (donde hay tolerancia sin relación entre grupos) en contextos de convivencia intercultural.⁴⁷

⁴⁵ Ver a Hollenweger, “Intercultural Theology: Some Remarks on the Term”, 90.

⁴⁶ Ver a Sobrino, “Ignacio Ellacuría. El hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado”; Idem, “La teología y el ‘principio liberación’”; Castillo Guerra, *Iglesia: identidad, misión y testimonio. Sistematización y análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino*, 359-386.

⁴⁷ Véanse los siguientes escritos de Panikkar: *Theintrareligious Dialogue* y “Filosofía y cultura: una relación problemática”.

PROPUESTAS METODOLÓGICAS PARA UNA TEOLOGÍA DE LA MIGRACIÓN

Con la finalidad de aclarar el proceso de transformación intercultural en la teología a partir de la movilidad humana, ofrecemos una propuesta metodológica.

El punto de partida de la teología de la migración es la realidad de migración (primer paso)

Diferentes aspectos que conforman la realidad del migrante, su fe y vida, preocupan al teólogo, quien desde esta motivación inicia los primeros pasos que paulatinamente le acercan al horizonte de comprensión o al llamado “mundo” del migrante y de grupos solidarizados con ellos. La fe y vida del migrante no son percibidas como punto final, sino como punto de arranque que encauza al teólogo a la teóloga a la búsqueda del Dios acercado salvíficamente por medio de ellas.⁴⁸

En este acercamiento distingo dos descubrimientos. *Por un lado*, permite al teólogo o a la teóloga de la migración descubrir la fe, esperanza y amor de los migrantes (las nuevas imágenes de Dios peregrino o de Cristo mojado, el coraje para superar diversas pruebas, la gran solidaridad transnacional, sus aportaciones a las sociedades de destino), así como la mística de la migración, para captar el sentido y ganar sabiduría, es decir, *conocimiento sapiencial* en el sentido reflexionado por Juan Carlos Scannone.⁴⁹

Por otro lado, este primer paso permite a los migrantes descubrir realidades que los sitúan en una situación de sufrimiento y marginalidad, idolatría, desesperanza, odio (xenofobia, racismo, etnocentrismo, intolerancia y exclusión) y violencia, también generada por ellos mismos y por las opresiones que tienen lugar *dentro* de sus comunidades.

La teología de la migración germina como *sabiduría cotidiana* desde la experiencia de emigración, inmigración y migración y a partir de prácticas de

⁴⁸ Este primer paso metodológico está en consonancia con las reflexiones acerca de la relación entre Dios y la ciencia teológica elaboradas por Santo Tomás en su *Summa Theologiae*, S.th. I q. 1, a. 7.

⁴⁹ Ver a Scannone, “Reflexiones epistemológicas acerca de las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la Iglesia”.

proximidad. Justamente, para reflexionar sobre estas últimas prácticas, diferentes teólogos involucrados con la migración proponen la construcción de una nueva epistemología teológica con el apoyo teórico de la filosofía intercultural, tal como ilustra el Congreso Migración e Interculturalidad celebrado en 2004.⁵⁰

Con la ayuda de herramientas de la filosofía intercultural, se valora el aporte sapiencial de migrantes y de sus comunidades para esbozar una *epistemología fundamental*; es decir, una epistemología que permita que el conocimiento teológico se deje interpelar desde la interlocución con los migrantes, dentro de contextos multiculturales, donde aparecen intersecciones, superposiciones o choques entre personas y comunidades con diferentes matrices, orientaciones religiosas o culturales.

La teología de la migración propone una epistemología para replantear las vías del acceso al conocimiento y para aprehender cognitivamente la fe-vida del migrante a partir de la constante búsqueda de un equilibrio de culturas.⁵¹ Esta epistemología será el trasfondo crítico que dará sentido a los próximos pasos analíticos de la reflexión teológica.

Acercamiento sociopolítico y sociocultural (segundo paso)

El análisis *sociopolítico* es indispensable para acceder a las dinámicas que generan pobreza, marginación y violencia, para estudiar, valorar e incentivar la praxis que reivindica la justicia o la ciudadanía plena. Un análisis *sociocultural* es también imprescindible para estudiar críticamente las asimetrías que se van generando *entre y en* las culturas. En particular, se pone interés en la interacción cultural; se analizan problemas, se despejan dudas y se proponen reflexiones teóricas para contribuir a la solución de dificultades que surgen, entre otros, de polarizaciones de la identidad cultural o de la ausencia de los espacios “inter” para lograr comunión social y cultural.

Además, el análisis sociocultural e intercultural provee herramientas para aprehender las prácticas de proximidad, a saber, la convivencia que ya se da en encuentros interculturales cotidianos, en barrios, escuelas, comunidades de fe, centros de salud etc.

⁵⁰ Ver a Fernet-Betancourt, *Migration und Interkulturalität*.

⁵¹ Consúltese a Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*.

Por medio de los dos tipos de análisis privilegiados en este segundo paso, la teología de la migración recurre a diferentes ramas científicas: la filosofía, las ciencias de la migración, la antropología, la historia y las ciencias de la comunicación, entre otras. Tales ciencias aportan datos empíricos que la teología de la migración valora desde su epistemología intercultural fundamental. De esta manera, se capacita para hacer una lectura científica y crítica de la realidad contextual de los migrantes.

Sistematización teológica (tercer paso)

Este paso no puede darse sin los anteriores, porque los tres pertenecen al mismo camino de la teología de la migración. Como teología, ha iniciado su movimiento en el “mundo” y su sabiduría (conocimiento teologal) de la migración. Ha establecido un diálogo interdisciplinario para comprender mejor los mecanismos que intervienen en el contexto de los migrantes, y ahora, desde ese trasfondo, se cuestiona a sí misma y a sus fuentes teológicas

Por consiguiente, el tercer paso se constituye un ejercicio hermenéutico para reelaborar teológicamente los desafíos, impulsos o expresiones que provienen de la fe de comunidades o pueblos migrantes, de la realidad de la migración, de las sociedades multiculturales, de la necesidad de diálogo interreligioso y del proyecto de la sociedad de convivencia.

La teología de la migración utiliza aquí diferentes modelos hermenéuticos históricos, contextuales e interculturales. Así mismo, para iluminar los contenidos de fe que encuentra desde los migrantes, establece en su sistematización teológica vínculos hermenéuticos con “las otras orillas”, tales como las fuentes teológicas (la escritura, la tradición y el magisterio), las tradiciones teológicas de los lugares de origen y de las sociedades de destino, y las teologías, tradiciones populares y experiencias de otras comunidades de migrantes.

La teología que de aquí surge encuentra su identidad al concebirse a sí misma como una sistematización teórica de la situación, la vida y las expresiones de fe de los migrantes. Al sistematizar elementos para una teoría cristiana intercultural, la teología de la migración se transforma –parafraseando la definición filosófica de Fornet-Betancourt–, en una *teología de la relación* y se prepara para dar el siguiente paso, en el cual orienta y estimula prácticas interculturales; paso en el cual se verifican sus sistematizaciones teóricas de acuerdo con su capacidad de operatividad práxica y de propiciación de fe.

Generación de una sociedad de convivencia (cuarto paso)

La teología de la migración cuenta ahora con argumentos teóricos y prácticos que favorecen la *koinonia* y el diálogo-comunión para captar y dar continuidad al mensaje de Dios, buscar su Reinado y valorar los grandes valores humanos y cristianos aportados hoy día por numerosos migrantes.

Sobre la base de nuevos criterios hermenéuticos interculturales podrá sensibilizar otros quehaceres teológicos en favor de una sociedad de convivencia intercultural. Podrá contribuir a la transformación de racionalidades monoculturales o etnocéntricas y apoyar iniciativas orientadas a proponer la transformación intercultural de las sociedades: comunidades de migrantes y grupos solidarizados, proyectos de diálogo interreligioso desde las asimetrías de los migrantes, organizaciones no gubernamentales, foros mundiales, iglesias, etc.).

Precisamente aquí es donde la teología de la migración se hace relevante para las situaciones desde las cuales ha hecho su opción ética e intercultural. Sin embargo, la misma teología de la migración se irá transformando (interculturalizando) en la medida en que reflexione y fomente lugares “inter” de diálogo intercontextual, intercultural, interreligioso e interdisciplinario.

CONCLUSIÓN

La movilidad humana entrelaza diferentes realidades y apremia nuevas reflexiones a partir de la fe y la vida de los migrantes. En la primera década del presente siglo surge una nueva reflexión teológica que se acerca a esa fe y *conditio humana* de la cotidianidad migratoria. Y al aprehenderlas como experiencia fundamental en un “mundo” agónico y esperanzado, de divergencias y convergencias, otredades y afinidades, la naciente teología de la migración asume nuevos criterios teóricos para atender desafíos que ahí surgen, tales como las nuevas imágenes de Dios, las transformaciones indentitarias del migrante o el diálogo intercultural.

La acogida de estos temas en su quehacer teológico la introduce en un proceso de transformación intercultural, donde incluso llega a cuestionar el tipo de racionalidad empleado en su análisis e interpretaciones. Su inmersión en el mundo dual del migrante la orienta y la transforma. Su futuro depende de su acercamiento a la fe y vida de su interlocutor primordial y de su capacidad para aceptar las transformaciones que tal acercamiento y diálogo le exigen.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Velasco, Soledad. “Transitando entre imágenes de guerra: la migración indocumentada en la ruta clandestina Ecuador-México-Estados Unidos.” *Escenarios XXI* Vol. 12, No. 11 (2011): 45-61. Disponible en: <http://www.escenarios21.com/textos/2011/Septiembre-Octubre/> (consultado 18 de junio de 2013).
- Articulación Ecueménica Latinoamérica de Pastoral Indígena. “Movilidad/ Migración: Desafío y esperanza para los pueblos indígenas. VI Encuentro Latinoamericano de Teología Indígena. Memoria del Encuentro. 4/12/09.” *Mutirão para a Amazônia*, <http://www.mutiraoamazonia.org.br/pub/publicacoes/81765bf0dd21e9fa92d13dfb7be3febb.pdf> (consultado el 20 de mayo de 2012).
- Becker Sweeden, Nell. “Christian Hospitality in Light of the Twenty-first Century Migration”. Disertación para obtener el título de Doctor en Filosofía, Boston University. School of Theology, 2012. Disponible en: *Boston University Libraries*, http://open.bu.edu/xmlui/bitstream/handle/2144/3733/beckersweeden_nell_phd_2012.pdf (consultado el 24 de junio de 2013).
- Bedford-Strohm, Heinrich. “Responding to the Challenges of Migration and Flight from a Perspective of Theological Ethics.” En *Theological Reflections on Migration*, editado por Benz H.R. Schär y Ralf Geisler, 38-46. Bruselas: CCME Reader, 2008.
- Benedicto XIV. “Migraciones: signo de los tiempos. Mensaje Jornada Mundial del Emigrante y el Refugiado 2006. Ciudad del Vaticano, 18 de octubre de 2005.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20051018_world-migrants-day_sp.html (consultado el 24 de junio de 2013).
- _____. “Migraciones: peregrinación de fe y esperanza. Mensaje para la Jornada Mundial del Emigrante y el Refugiado 2013. Ciudad del Vaticano, 12 de octubre de 2012.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20121012_world-migrants-day_sp.html (consultado el 24 de junio de 2013).
- Bonilla, Alcira B. “El mundo cotidiano de la vida y las ciudadanía interculturales.” En *Alltagsleben: Ort des Austausches Oder der Neuen Kolo-*

- nialisierung Zwischen Nord und Süd*, editado por Raúl Fornet-Betancourt, 211-234. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2010.
- Campese, Gioacchino. “¿Cuántos más? The Crucified Peoples at the U.S.-Mexico Border.” En *A Promised Land, A Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*, editado por Daniel G. Groody y Gioacchino Campese, 271-298. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2008.
- Campese, Gioacchino y Flor M. Rigoni. “Hacer teología desde el migrante: diario de un camino.” En *Migration, Religious Experience and Globalization*, editado por Gioacchino Campese y Pietro Ciallella, 181-203. New York: Center for Migration Studies, 2003.
- Carroll R., M. Daniel. *Christians at the Border. Immigration, the Church, and the Bible*. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2008.
- Castillo Guerra, Jorge E. “Diaconía de la cultura y la relación: contribuciones de migrantes para una transformación intercultural de las sociedades de acogida.” *Alltagsleben: Ort des Austausches Oder der Neuen Kolonialisierung Zwischen Nord und Süd*, editado por Raúl Fornet-Betancourt, 331-356. Aachen: Verlagshaus Mainz, 2010.
- _____. “Hacia una teología de la migración: perspectivas y propuestas.” *Chakana* 2 (2004): 27-51.
- _____. *Iglesia: identidad, misión y testimonio. Sistematización y análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino*. Frankfurt: IKO-Verlag, 2008.
- _____. “Theology of Migration: Essay on Intercultural Methodology.” En *A Promised Land, A Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*, editado por Daniel G. Groody y Gioacchino Campese, 243- 270. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2008.
- Castillo Guerra, Jorge E., Frans Wijssen y Moniek Steggerda (eds.). *Een Gebedshuis Voor alle Volken: Kerkopbouw en Kadervorming in Rooms-katholieke Allochtonengemeenschappen*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2006.
- Conferencia Episcopal Española. *La Iglesia en España y los inmigrantes*. Madrid: Edice, 2007.
- Elizondo, Virgilio P. “Transformation of Borders: Border Separation or New Identity.” En *Theology: Expanding the Borders*, editado por María P. Aqu-

- no y Roberto S. Goizueta, 22-39. Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1998.
- Estermann, Josef. "Hacia una filosofía del escuchar: perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea." En *Kulturen der Philosophie*, editado por Raúl Fornet-Betancourt, 119-149. Aachen: Verlagshaus Mainz, 1996.
- Evans, Craig A. "Luke's Good Samaritan and the Chronicler's Good Samaritan." En *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels: the Gospel of Luke*, editado por Th. R. Hatina, Vol. 3, 32-42 London: T&T Clark International, 2010.
- Falicov, Celia Jaes. "Migración, pérdida ambigua y rituales." *Perspectivas sistémicas* 69 (2011), <http://www.redsistemica.com.ar/migracion2.htm> (consultado el 8 de julio de 2011).
- Fornet-Betancourt, Raúl. *La interculturalidad a prueba*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz, 2006.
- _____. (ed.). *Migration und Interkulturalität: Theologische und Philosophische Herausforderungen*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2004.
- _____. *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- García, Martha. "Dimensiones simbólicas de la inmigración indocumentada: rituales de paso de 'norteños' y 'norteñas' nahuas del sur de México hacia Estados Unidos." *Norteamérica* Vol. 1 (2008): 121-151, <http://www.scielo.org.mx/pdf/namerica/v3n1/v3n1a5.pdf> (consultado el 4 de abril de 2011).
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch, y Cristina Szanton Blanc. "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration." *Anthropological Quarterly* Vol.68, No. 1 (1995): 48-63.
- Glick Schiller, Nina, y Ayse Çağlar. "Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant Incorporation and City Scale." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35 (2009): 177-202.
- Groody, Daniel G. *Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit*. New York: Rowman and Littlefield Press, 2002.

- Groody, Daniel G. y Giocchino Campese (eds.). *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2008.
- Gutiérrez, Gustavo. "Poverty, Migration, and the Option for the Poor." En *A Promised Land, A Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*, editado por Daniel G. Groody y Gioacchino Campese, 76-86. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2008.
- Hollenweger, Walter J. "Intercultural Theology: Some Remarks on the Term." En *Towards an Intercultural Theology. Essays in Honour of J.A.B. Jongeneel*, editado por Martha Frederiks y otros, 89-95. Zoetermeer: Boeken-centrum, 2003.
- Kahl, Werner. "Intercultural Hermeneutics – Contextual Exegesis: A Model for 21st Century Exegesis." *International Review of Mission* Vol. 89, No. 354 (2000): 421-433.
- Kim, Young Yun. "Intercultural Personhood: Globalization and a Way of Being." *International Journal of Intercultural Relations* Vol. 32, No. 4 (2008): 359-368.
- Massó Guijarro, Esther. "Globalización, justicia y ciudadanía. Hacia una epistemología cosmopolita de la migración." En *Umbrales filosóficos: posicionamientos y perspectivas del pensamiento contemporáneo*, editado por Alicia Bermejo Salar, Salvador Cayuela Sánchez, José Luís Egio García y otros, 101-124. Murcia: Editum, Ediciones de la Universidad de Murcia, 2011.
- Meneses, Guillermo Alonso. "Migra, coyotes, paisanos y muertitos: sobre la analiticidad y el sentido de ciertos factores de la migración clandestina en la frontera norte." *El Bordo. Retos de Frontera* 7 (2001) Tijuana, Baja California, http://www.tij.uia.mx/elbordo/vol07/migra_coyotes1.html (consultado el 14 de abril de 2011).
- Nagy, Dorottya. *Migration and Theology: The Case of Chinese Christian Communities in Hungary and Romania in the Globalization Context*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2009.
- Newlands, George, y Allen Smith. *Hospitable God. The Transformative Dream*. London: Ashgate, 2010
- Odgers Ortiz, Olga. "Migración y religión: la resocialización del migrante a través de la comunidad de la Iglesia. (La experiencia de los mexicanos del

- sur de California).” Ponencia durante el XXII International Congress, Latin American Studies Association, Colegio de la Frontera Norte, 2000.
- Odgers Ortiz, Olga, y Juan Carlos Ruiz (eds.). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte (Desarrollo y Migración), 2009.
- Organización Internacional para las Migraciones. “Los términos clave de migración.” *IOM-OIM*, <http://www.iom.int/cms/es/sites/iom/home/about-migration/key-migration-terms-1.html> (consultado el 25 de junio de 2013).
- Panikkar, Raimundo. “Filosofía y cultura: una relación problemática.” En *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Kongresses für interkulturelle Philosophie*, editado por Raúl Fornent-Betancourt, 15-41. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1996.
- _____. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Estaban, 1990.
- _____. *Theintrareligious Dialogue*. Manwah (NJ): Paulist Press, 1999.
- Phan, Peter C. “The Experience of Migration in the United States as a Source of Intercultural Theology.” En *Migration, Religious Experience and Globalization*, editado por Gioacchino Campese y Pietro Ciallella, 143-169. New York: Center for Migration Studies, 2003.
- Pohl, Christine D. *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*. Grand Rapids (MI): Eerdmans 1999.
- _____. “Hospitality a Practice and Way of Life.” *Vision* Vol. 3, No. 1 (2002): 34-43.
- Pontificio Consejo para la Pastoral de Emigrantes e Itinerantes. “Instrucción *Erga migrantes caritas Christi* (La caridad de Cristo hacia los emigrantes). Ciudad del Vaticano, 2004.” *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_sp.html (consultado el 24 de junio de 2013).
- Portes, Alejandro, y Jozsef Borocz. “Contemporary Immigration: Theoretical Perspectives on its Determinants and Modes of Incorporation.” *International Migration Review* Vol. 23, No. 3 (1989): 606-630.

- Rigoni, Flor María. "Hacia una teología de la migración." *Praxis* (2003) *revista virtual de la Comunidad Teológica de Honduras*, <http://www.ccdhonduras.org/praxis> (consultada en 2005; fuera de línea desde el 9 de agosto de 2013).
- Scannone, Juan Carlos. "Reflexiones epistemológicas acerca de las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la Iglesia." En *América Latina y la doctrina social de la Iglesia: diálogo latinoamericano-alemán*, editado por Peter Hünemann y Juan Carlos Scannone, 55-86. Buenos Aires: Ed. Paulinas, 1991.
- Schweizer, Eduard. *Das Evangelium nach Lukas. Das Neue Testament Deutsch* 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Editorial Lohlé, 1975.
- Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador. Una lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- _____. "Ignacio Ellacuría. El hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado (I)." *Revista Latinoamericana de Teología* Vol. 11, No. 32 (1994): 131-161.
- _____. "Ignacio Ellacuría. El hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado (II)." *Revista Latinoamericana de Teología* Vol. 11, No. 33. (1994): 215-224.
- _____. "La teología y el 'principio liberación'." *Revista Latinoamericana de Teología* Vol. 12, No. 35 (1995): 115-140.
- Spener, David. *Clandestine Crossing: Migrants and Coyotes on the Texas-Mexico Border*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 2009.
- Sündermeier, Theo. *Den Fremden Verstehen. Eine Interkulturelle Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Vertovec, Steven. "Migrant Transnationalism and Modes of Transformation." *International Migration Review* Vol. 38, No. 3 (2004): 970-1001.
- _____. *Transnationalism*. New York: Routledge, 2009.
- Ward, Graham. "Hospitality and Justice Toward 'Strangers': A Theological Reflection." Simposio "Migration in Europe: What are the Ethical Guidelines for Political Practice?" Katholische Akademie, Berlin, 27-29

de noviembre de 2003. Disponible en: *Katholische Akademie*, http://berliner-runde.net/Veranstaltungen/2003112729/Ward_pdf.pdf (consultado el 14 de junio de 2013).

